البعد التكليفي للعدل الإلهي بين المعتزلة والأشاعرة

د . يوسف لوكيلي

باحث من المملكة المغربية

يعد مبحث العدل الإلهي وما يترتب عنه من مسائل من أكثر القضايا العقدية التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية حتى نقل الشهرستاني أن من أهم أسباب اختلاف الفرق الإسلامية مسألة العدل، فعدها الأصل الثاني لهذا الاختلاف يقول في ذلك: "القاعدة الثانية: القدر والعدل فيه. وهي تشتمل على مسائل: القضاء، والقدر والجبر والكسب، وإرادة الخير والشر، والمقدور، والمعلوم، إثباتا عند جماعة، ونفيا عند جماعة، وفيها الخلاف بين: القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية"[1].

ورغم أن النقاش الذي دار حول قضية العدل الإلهي يبدو في ظاهره نقاشا نظريا، إلا أنه كان يخفي وراءه أبعاد تكليفية لو برزت إلى السطح لخففت كثيرا من حدة الخلاف الذي دار حول هذا المبحث.

وسأحاول في هذا البحث أن أبرز هذه الأبعاد التكليفية، لكن قبل ذلك لا بد من بسط تصور الفرق الكلامية لقضية العدل الإلهي خاصة المعتزلة والأشاعرة لاشتهار الخلاف بينهما في هذه القضية أكثر من غيرهما.

المبحث الأول: تصور الفرق الإسلامية للعدل الإلهي.

المطلب الأول: تصور المعتزلة للعدل الإلهي.

يعتبر العدل الأصل الثاني من أصول المعتزلة[2]، وهو من أهم أصولهم حتى أنهم لقبوا أنفسهم بالعدلية وأهل التوحيد والعدل، يقول عنهم الشهرستاني: "ويسمون: أصحاب «العدل» و« التوحيد»، ويلقبون « بالقدرية» و« العدلية»."[3]

1- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 1413هـ/1992م. بيروت لبنان.ج 1 ص 23.

2- يبني المعتزلة مذهبهم العقدي على خمسة أصول وهي (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)). 101. عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم د. عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 1416هـ/1996م، مكتبة وهبة. ص 67 – 71.

3- الملل والنحل، ص 65.

وقد عرف القاضي عبد الجبار العدل بقوله: "هو العلم بتنزيه الله عز وجل عن كل قبيح، وأن أفعاله كلها حسنة"[1].

وأكد هذا التعريف بتدقيق أكثر عندما قال: "إذا قيل أنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه "[2].

ويشرح القاضي عبد الجبار هذا التعريف بقوله: " وتفسير ذلك أن تعلم أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيرهما لا يجوز أن يكون من خلقه. ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه، وخرج من القول بالعدل. وتعلم أن الله عز وجل لا يكلف الكافر بالإيمان، ولم يعطه القدرة عليه. وأنه لا يكلف العبد ما لا يطيقه، وإنما أتي الكافر في اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله عز وعلا. وتعلم أنه تعالى لا يريد المعاصي ولا يشاؤها، ولا يختارها ولا يرضاها، بل يكرهها ويسخطها، وإنما يريد الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها.

وتعلم أنه لا يعذب أطفال المشركين في النار بذنوب آبائهم لأنه تعالى قال:{لا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا}الأنعام 164.

ولا يعذب أحد بذنب غيره لأن ذلك قبيح وتعالى سبحانه عن ذلك.

وتعلم أنه لا يجوز في حكمه أن يمرض أو يسقم إلا لمنفعة. وكل من قال خلاف ذلك فقد جوز على الله الظلم، ونسب إليه السفه.

وتعلم أنه أحسن نظرا للخلق الذين كلفهم منهم لأنفسهم، وأنه قد دلهم على ما كلفهم، وبين لهم طريق الحق ليأتوه وطريق الباطل ليوقوه. فمن هلك لم يهلك إلا عن بينة.

وتعلم أن كل ما بنا من نعمة فمن الله عز وجل كما قال تعالى:{وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ}النحل53، وما وصل إلينا من جهته أو جهة غيره. فإذا عرفت هذه الجملة صرت عالما بالعدل"[1].

1- الأصول الخمس، ص 69.

2- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم د. عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 1416هـ/1996م، مكتبة وهبة القاهرة، ص 132.

وقد أوردت هذا الشرح على طوله لأبين وبدقة تصور المعتزلة للعدل الإلهي وما يترتب عنه، فالمعتزلة ينفون عن الله تعلى فعل القبح والشر لأن ذلك ظلم، والله تعالى منزه عن الظلم، والمحدد عندهم في وصف الفعل بأنه قبيح أو حسن خير أو شر هو العقل، يقول الشهرستاني في بيان مذهبهم: "والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"[2]. ولا تختلف في ذلك أفعال الله تعالى عن أفعال العباد، فقد قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال الإنسان فقسموها أيضا إلى قبيحة وحسنة، وجعلوا فعل الحسن منها واجبا يوصف فاعله بالعدل، وبترك الواجب وفعل القبيح يوصف الفاعل بالجور والظلم، وعلى هذا قاسوا أفعال الله تعالى وقالوا: "أنه تعالى يفعل الحسن ولا يخل بما هو واجب عليه بما يقتضي تعديله"[3].

وبنوا على ذلك عدة نتائج منها أنه تعالى لا يفعل إلا الصلاح لعباده فقد" اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد"[4].

ومن مقتضيات عدله أيضا لطفه بعباده، اللطف عند المعتزلة هو "كل ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية"[5] فمن عدله تعالى أن لا يدخر عن عباده شيئا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة لا محالة يقول في ذلك القاضي عبد الجبار "وإنما قلنا في اللطف أنه واجب لا بد منه لأنه تعالى إذا قصد بالتكليف تعريض المكلف للثواب وعلم أنه لا يتعرض للوصول إليه إلا عند أمر لولاه لكان لا يتعرض، فلو لم يفعله لنقص ذلك الغرض الذي له كلف"[6].

1- الأصول الخمس، ص 69- 70.

2- الملل والنحل، ج 2 ص 66.

3- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق ذ مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف بالقاهرة، ج 6 ص 3.

4- الملل والنحل، ج 1 ص 66.

5- شرح الأصول الخمسة، ص 519.

6- عبد الجبار المعتزلي، متشابه القرآن، تحقيق د عدنان محمد زرزور، دار التراث، ص 719.

ومن نتائج تصور المعتزلة للعدل الإلهي أيضا اعتبارهم كل ما فيه ألم حسن من الله تعالى، لأن المقصود منه هو العوض الذي ينتج عنه أو المصلحة المجلوبة، أو المفسدة المدفوعة... قال عبد الجبار "إن ما يفعله الله من الآلام لا يخلو: إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف، فإن أوصله إلى غير المكلف فلابد من أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ليخرج بالأول عن كونه ظالما، وبالثاني عن كونه عابثا، فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعا العوض والاعتبار"[1].

فالآلام والمصائب والأسقام لا تعتبر عند المعتزلة من قبل الشرور إذا كانت من باب اختبار وامتحان الإنسان ويترتب عليها العوض.

هكذا فإن العدل الإلهي يقتضي عند المعتزلة إثبات كل ما يقتضي العقل أنه من باب الكمال، فهو مصدر الخير والشر ليس من فعله ولا من إرادته ولا يفعل إلا ما كان لمصلحة وحكمة وهو منزه عن العبث لا يكلف العبد إلا ما يطيق ولا بد أن يعوض من قدر له الألم لأنه عادل لا يظلم...

وتصور المعتزلة هذا مع أنه يبدو تصورا منطقيا غايته تنزيه الله تعالى عن الظلم والعبث إلا أنه لا يخلو من ثغرات فيبدو من ظاهر كلام المعتزلة كأن العقل حاكم على إرادة الله تعالى وهو الذي يحدد لها المجال الذي ينبغي أن تتحرك فيه، بل إن هذا القانون قد يجعل كثيرا من الأفعال التي تقع في الكون خارجة عن إرادة الله تعالى فكل الشرور التي يرتكبها الإنسان وقعت بإرادته المحضة ودون أن يرضاها الله تعالى ودون أن يريدها، فكأنما العدل الذي أثبتته المعتزلة لله تعالى جعله عاجزا عن الظلم وجعل كثير مما يقع في كونه خارجا عن إرادته...

ولعل هذا الإشكال هو الذي دفع إلى ظهور نظرية جديدة في مسألة العدل حاولت أن تتجاوز ثغرات النظرية السابقة وهي نظرية الأشاعرة في العدل الإلهي.

المطلب الثاني: تصور الأشاعرة للعدل الإلهي.

1- شرح الأصول الخمسة، ص 483.

لقد انتقد الأشاعرة بشدة مذهب المعتزلة في العدل الإلهي ولكي يخرجوا من كل الإشكالات المترتبة عن تصور المعتزلة للعدل الإلهي أعطوه مفهوما مغايرا لمفهوم المعتزلة فقد عرفه الجويني بقوله: "العادل، وهو الذي يفعل ماله فعله"[1]. وقد نقل الشهرستاني تعريف الأشاعرة للعدل بقوله " العدل وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعمل، والظلم بضده"[2]بمعنى أن أفعاله كلها عدل لأنه يتصرف في ملكه "فالظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى، أو يتصور الظلم ممن يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره، ولا يتصور من الإنسان أن يكون ظالما لما في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقد الظلم مع تصور وجوده"[3].

وهكذا فإن الظلم مسلوب عنه تعالى من الأساس أي: ليس لأنه قبيح أو يجب على الله تعالى تركه، بل لأنه لا يتصور نسبته إلى الله تعالى أصلا أو كما قال الغزالي: " الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح"[4].

وعليه فإن كل أفعال الله تعالى عدل، ولا يتصور منه الظلم أصلا، يقول ابن فورك "فلا تكون أفعاله تعالى إلا عدلا"[5].

1- عبد المالك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الطبعة الأولى 1416هـ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان .، ص 64.

2- الملل والنحل، ج 1 ص 63.

3- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى 1419هـ/1999مدار أفنان للطباعة والتوزيع والنشر دمشق، سوريا. ، ص 147.

4- نفسه، ص 147.

5- ابن فورك، مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق ذ أحمد عبد الرحيم الشايح، الطبعة الأولى 2005م، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، ص 142.

ورغم أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة يبدو للوهلة الأولى لفظيا فقط، إذ كليهما يتفقان على نفي الظلم عن الله تعالى سواء باعتباره قبيحا أو باعتبار عدم تصوره أصلا في حقه تعالى، إلا أن الخلاف بين الفريقين اتخذ أبعادا أعمق من ذلك فالأشاعرة لم يتوقفوا عند هذا الحد بل إنهم عملوا على هدم القواعد التي بنى عليها المعتزلة تصورهم للعدل الإلهي وفي مقدمة هذه القواعد قاعدة التقبيح والتحسين العقليين، حيث أن الأشاعرة نفوا هذه القاعدة من الأساس يقول الإمام أبو بكر الباقلاني: "بل العقل لا يحسن شيئا في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه، ولا شيء يدعوا إلى ما هذه سبيله، ولا يقبح شيئا في نفسه وما هو عليه. ولا شيء يدعوا إلى فعله، كل هذا باطل لا أصل له وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح لأنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه"[1].

ويدقق الإمام الجويني محل النزاع عندما يقول: "العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف"[2] وقوله في حكم التكليف يبين أن محل النزاع مع المعتزلة هو أحكام الشرع التي يترتب عليها الثواب والعقاب فالحسن والقبح كما قال عضد الدين الإيجي" يقال لمعان ثلاثة:

- **الأول**: صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل.
- **الثاني**: ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه.
- **الثالث**: تعلق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع فهو عندنا – أي الأشاعرة– شرعي وعند المعتزلة عقلي."[3]

1– الإمام أبوبكر الباقلاني، التقريب والإرشاد(الصغير)، حققه عبد الحميد علي أو نيد، الطبعة الثانية 1418هـ/1998م، ج 1 ص 279.

2– كتاب الإرشاد، ص 107.

3– عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، ص 323،324.

وهكذا فإن تشريعات الله تعالى وأفعاله عند متكلمي الأشاعرة غير خاضعة لأي قانون عقلي سوى لإرادته المحضة يقول الجويني في ذلك "ومذهبنا أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها"[1].

فالكفر والألم والفقر... من إرادة الله تعالى ومن فعله، ولا يجب عليه شيء لا خلق الخلق ابتداء قال البغدادي " قال أصحابنا أن الله حكيم في خلق كل الخلق، ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة"[2].

ولا يجب عليه اللطف بعباده بل يختص بلطفه من يشاء ويمنعه عمن يشاء دون أن يكون ذلك ظلم منه فقد "تفضل بلطفه على المؤمنين، وإن منع ذلك عنهم لم يكن بذلك موصوفا بالتجوير، بل يجوز ذلك ويكون عادلا من حيث أنه فضل منه وللمتفضل أن يمنع فضله ولا يعد بذلك بخيلا ولا مخلا لواجب"[3].

كما أنه تعالى غير ملزم بالتعويض عن الآلام والمصائب بل ولا بالثواب على الطاعة ولا المعاقبة على المعصية يقول الباقلاني: "ويجب أن يعلن: أن الطاعة ليست بعلة الثواب، ولا المعصية علة للعقاب ولا يجب لأحد على الله تعالى، بل الثواب وما أنعم به على العبد فضل منه، والعقاب عدل منه. ويجب على العبد ما أوجبه الله تعالى عليه، ولا موجب ولا واجب على الله"[4].

فغرض الأشاعرة أن لا يقيدوا إرادة الله تعالى بشيء تحرزا من أن يصفوه بالعجز، أو أن يجعلوا فوقه تعالى قانونا يلزمه بأمر أو ينهاه عن فعل لذلك عدوا أن كل ما يفعله الله تعالى عدل لأنه حر التصرف في ملكه وخلقه والكون كله ملكه وخلقه، كما أنه لا يمكن أن نقيس العدل الإلهي على العدل الإنساني، وهذا مكمن خطئ المعتزلة

1- كتاب الإرشاد، ص 98.

2- أبو منصور البغدادي، أصول الدين، الطبعة الثانية 1980، دار الكتب العلمية، ص 150.

3- مجرد مقالات الأشعري، ص 126.

4- أبو بكر الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثالثة 1413هـ/1993م، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ص 48.

– حسب الأشاعرة – فقد قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال العباد، وذهبوا إلى أن كل ما وافق تحسين العقل من الأفعال يكون عدلا، سواء كانت الأفعال أفعال الله تعالى أم أفعال العباد، وكل ما وافق تقبيح العقل منها يكون ظلما، وهذا ما رفضه الأشاعرة بشدة وعدوه قياسا فاسدا للفرق الشاسع بين أفعال الله تعالى المتصفة بالكمال على كل وجه وأفعال العباد التي لا تخلوا من النقص يقول ابن خمير السبتي "... ذلك أن الأفعال عندنا من عدل وجور انقسامها يكون من وجهين: أحدهما يستند إلى الشرع، والثاني يستند إلى العادة، فأما المستند إلى الشرع، فكل فعل أمر الله به، فإيقاعه منا عدل، وكل فعل نهى عنه فإيقاعه منا جور، وأما المستند إلى العادة فكل فعل يقع على جهة المجازات بالمثل من العقلاء فهو عدل، وكل فعل يقع على غير جهة المجازات بالمثل من العقلاء يألم به فيكون جورا... وعلى هذه الطريقة تدخل أفعال العباد، أما أفعال الله تعالى فهي متحدة في نسبتها إلى المشيئة فلا يعقل في إبرازها من العدم إلى الوجود تحسين ولا تقبيح، فلا تدخل كأفعال العباد مدخل العادة والشرع، لما أطبق عليه المؤالف والمخالف من المصلين على أنه الخالق للعادة والشارع للأمر والنهي"[1].

ومع أن الأشاعرة كانوا حريصين على نفي العجز عن الله تعالى، وإثبات أن إرادة الله تعالى غير خاضعة لأي قانون يصنعه العقل البشري، فإنهم مع ذلك غالوا في الأمر حتى نفوا التقبيح والتحسين العقلي بالمطلق – خاصة مع متقدميهم– ووقعوا في نفس ما آخذوه على المعتزلة من إطلاق مصطلحات لا تليق به تعالى، فإنهم أيضا أطلقوا ألفاظا لا يستسيغها الذوق السليم ولا تتناسب مع منتهى الكمال الإلهي من قبيل قول الغزالي: "إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وعاقبهم وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين"[2].

1– ابن خمير السبتي، مقدمات المراشد، تحقيق د جمال علال البختي، الطبعة الأولى 2004، مطبعة الخليج العربي تطوان، ص 247.

2– الاقتصاد في الاعتقاد، ص 149.

فلإثبات منتهى الإرادة ضحى الغزالي ومعه الأشاعرة بالعدل والحكمة، فالله عندهم ملك يفعل ما شاء بعباده، لكنهم غفلوا عن كون أهم صفات الكمال المرتبطة بالملك هي العدل والحكمة، وهذا يحيلني إلى طرح السؤال عن إمكانية التوفيق بين العدل والحكمة من جهة والإرادة من جهة أخرى، ولكن دون الإخلال بمنتهى التنزيه والكمال الواجب في حقه تعالى؟

المطلب الثالث: مذهب وسط في العدل الإلهي.

قد حاول بعض العلماء التوفيق بين المذهبين وتجاوز الإشكالات المطروحة على كلا المذهبين، ومن ذلك ما ذهب إليه الماتوردي من أن أفعال الله تعالى لا تخرج عن العدل والحكمة ووافق بذلك قول المعتزلة، ولكن العقل في كثير من الأحيان عاجز عن إدراك وجه العدل والحكمة في فعل الله تعالى، لذلك لا يمكن إخضاع العدل الإلهي لمنطق الحسن والقبح العقليين، يقول أبو منصور الماتوردي: "الأصل أن الجور والسفه قبيحان، وأن العدل والحكمة حسنان في الجملة... وإذا ثبت حسن الحكمة في الجملة والعدل، وقبح السفه والجور، ولزم وصف الله تعالى في كل فعل خلقه في أقل ما يوصف أنه حكمة وعدل أو فضل وإحسان من حيث ثبت أنه جواد كريم غني عليم، بطل أن يلحقه وصف الجور والسفه"[1].

وقد ذهب الإمام ابن تيمية رحمه الله إلى إن العدل والرحمة والحكمة من لوازم ذاته وكماله، ويمتنع اتصافه بنقيضها، غير أنه لا يذهب إلى ما ذهبت إليه المعتزلة من إيجاب شيء على الله تعالى، فذلك كله خاضع لمشيئته يقول في ذلك: "هو ممكن – أي الظلم – لكنه سبحانه لا يفعله لغناه وعلمه بقبحه، ولإخباره أنه لا يفعله، ولكمال نفسه يمتنع وقوع الظلم منه، إذا كان العدل والرحمة من لوازم ذاته، فيمتنع اتصافه بنقيض صفات الكمال التي هي من لوازمه على هذا القول، فالذي يفعله لحكمة اقتضت ذلك، كما أن الذي يمتنع من فعله لحكمة تقتضي تنزيهه عنه.

1- أبو منصور الماتوريدي، كتاب التوحيد، حققه وقدم له د فتح الله خليف، دار المشرق بيروت، ص 217.

وعلى هذا فكل ما فعله علمنا أن له فيه حكمة، وهذا يكفينا من حيث الجملة وإن لم نعرف التفصيل، وعدم علمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية ذاته"[1].

وهذا التصور يعمل من جهة على إثبات العدل والحكمة لله تعالى من باب أنهما من لوازم كمال ذاته، كما أنه يربط بين العدل والإرادة عندما يجعل امتناع الله تعالى عن الظلم إنما هو راجع إلى إرادته لذلك، والتي عبرت عنها الأخبار الواردة عنه تعالى، كما أن هذا التصور عمل على الفصل بين القول بالتحسين والتقبيح العقليين وبين تبني نظرية المعتزلة في العدل الإلهي، إذا لا تلازم بين الأمرين كما ظن الأشاعرة، يقول ابن تيمية " ظن بعضهم أنه من يقول بالتحسين والتقبيح العقليين يدخل مع المعتزلة في مسائل التعديل والتجوير وهذا غلط، بل جمهور المسلمين يقولون بالتحسين والتقبيح ولا يقولون ما قاله المعتزلة في التعديل والتجوير "[2].

وهكذا فابن تيمية يشر إلى خطأ مهم وقع فيه الأشاعرة عندما أرادوا إبطال نظرية المعتزلة في العدل الإلهي، هو أنهم أبطلوا كل المقدمات التي تقوم عليها نظريتهم وفي مقدمتها قضية التحسين والتقبيح العقليين فنفوا عن العقل أي قدرة على إدراك مكمن الحكمة والعدل في أفعال الله تعالى، بل نفوا هذه الصفات نفسها عن فعل الله تعالى مخافة الوقوع في نسبة الإكراه والعجز إليه، فصحح الماتوريدي وابن تيمية ومن صار على نهجهما هذه النظرة، حيث أن ربط الحكمة والعدل بأفعال الله تعالى من لوازم كماله ولم يفرضها عليه أحد، العقل قادر على معرفة الحسن من القبيح وأفعال الله تعالى كلها حسن وعدل وحكمة ورحمة، وإن عجز العقل عن إدراك أوجه العدل والحكمة في بعض تفاصيلها.

ويبدوا أن هذا النقاش حول قضية العدل الإلهي قد تجاوز الحد المطلوب، فالأمة كلها مجموعة على أن الله تعالى عادل في كل أفعاله و أحكامه، وأنه منزه عن الظلم سواء من جهة كونه قبيح، والله لا يفعل القبيح كما هو الحال في تصور المعتزلة، أو

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6 ص 127، 128.

2 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، مكتبة المعارف الرباط، ج 8 ص 428.

من جهة أنه منفي عنه أصلا لأنه يتصرف في ملكه ولا آمر فوقه كما هو الحال في تصور الأشاعرة، أو لأنه هو تعالى قرر بإرادته ترك الظلم وفعل العدل...ولم يقل أحد من الأمة حتى المعتزلة أن هناك من له سلطة على الله تعالى فيوجب عليه شيء أو ينهاه عن شيء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

كل ما في الأمر أن الله تعالى أراد أن يخبر عباده بأنه عدل في أفعاله وأحكامه ومنزه عن الظلم، فخاطبهم بالمصطلحات التي تفهمها عقولهم ووفق إدراكهم لمفهوم العدل والظلم، لأن المقصد من هذا الأمر هو تنزيه الله تعالى أولا عن النواقص، ولكن أيضا تكليف العباد بما يترتب عن هذه الصفة أي العدل من آثار اجتماعية، ومناط التكليف العقل فلا بد أن يكون العدل مفهوما لدى المكلفين حتى يمكن أن يثمر طاعة وعبادة لله تعالى الواحد العادل، بما يثمر عدلا في العلاقات الاجتماعية من بسيطها إلى معقدها بل وفي الكون ككل، وهذا ما يحيلني إلى البعد العملي للعدل الإلهي.

المبحث الثاني: البعد العملي للعدل الإلهي

رغم أن النقاش الذي دار بين المتكلمين يبدوا في ظاهره نقاشا نظريا محضا، ورغم أن بعض القضايا المطروحة في هذا النقاش مجرد سفسطة نظرية ليس تحتها عمل[1] إلا أن مقصد المتكلمين من إثارة هذه القضايا هو الخلاصة إلى ما يريده الله تعالى من الإنسان سواء في علاقته به تعالى أم في علاقته مع أخيه الإنسان أو علاقته بالكون عموما.

فالمعتزلة حينما أوردوا مبحث العدل الإلهي ضمن باب أفعال العباد كانوا يريدون أن قرروا ما يجب على العباد في أفعالهم وأن يرسموا الصورة التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع المسلم بل الإنساني، ذلك أن أفعال الإنسان ينبغي أن تكون تجليا لأفعال الله تعالى لذلك قاس المعتزلة الغائب على الشاهد وقاسوا أفعال الله تعالى على أفعال العباد.

1- ومن ذلك قضية وجوب ابتداء الخلق أو جوازه، فهذا نقاش لا فائدة ترجى منه ما دام أن الله تعالى قد خلق الخلق فما جدوى الحديث عن وجوب ذلك أو جوازه؟

فعندما يقررون أن للعقل قدرة على التحسين والتقبيح حتى قبل ورود الشرع "فالعقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح ويدرك أن لله حكما في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل"[1].

فهذه القاعدة تعني أن المكلف قادر على التمييز بعقله بين ما هو مطلوب منه فعله مما ينبغي تركه، فمدار أفعاله ينبغي أن تكون مبنية على ما فيه مصلحة له وللمجتمع والكون، والحكم الشرعي في الحقيقة كاشف ومؤكد لما أدركه العقل من الصلاح أو الفساد، فيكون بذلك جلب المصلحة ودفع المفسدة هو الباعث المؤثر في الحكم الشرعي لذلك عرف المعتزلة علة الحكم الشرعي بقولهم "هي الموجب للحكم بذاته[2] بناء على جلب المصلحة أو دفع المفسدة"[3].

وعليه فينبغي أن يكون هم المكلف هو البحث عن ما يحقق المصالح له ولمجتمعه وللكون عموما والابتعاد عن كل ما فيه مفسدة وضرر، وبهذه الطريقة يكون متمثلا للعدل الإلهي في حياته بشكل عملي، ذلك أن المعتزلة اعتبرت أن من أهم مقتضيات العدل: جلب المصالح ودفع المفاسد يقول صاحب المغني: "إن جميع ما يفعله سبحانه وتعالى عدل لأن جميع ذلك يفعله بغيره إما لمنفعته أو لمضرته"[4] فيكون العدل أيضا

1- محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية بيروت، ص 119.

2- وهذا لا يعني أن العقل حاكم على الله تعالى، وإنما قادر على إدراك حكم الله تعالى، يقول مصطفى شلبي: " نقل الأصوليون عنهم – أي المعتزلة – أنهم عرفوا العلة أنها الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى كقولهم في العلل العقلية وفسروا هذا الإيجاب بالذات بأن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد من غير توقف على إيجاب من موجب... وأنت إذا عرفت أن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله... وان العقل عندهم ليس حاكما وأن مبلغ سلطانه أنه إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن لله حكما في هذا الفعل... عندها تدرك ما في نسبة هذا التعريف إليهم من شطط ومغالاة". تعليل الأحكام، ص119.

3- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، حققه وخرج أحاديثه: لجنة من علماء الأزهر، الطبعة الأولى 1414هـ/1992م، ص 113.

4- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6 ص 48.

عندهم – أي المعتزلة– ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه المصلحة[1].

وأفعال الله كما سبق أن بينت إطار مرجعي لأفعال العباد مما يعني أن تحقيق العدل في الكون بالنسبة للمكلف يكون بتحقيق غرض الله تعالى من خلقه وهو الإصلاح والإعمار ودفع الضرر والفساد..

وهكذا فإن نظرية العدل الإلهي عند المعتزلة هي في الحقيقة قانون متكامل وضعه الخالق للكون، وزود الإنسان– لكونه أهم عنصر في الكون – بقدرة عقلية فائقة لإدراك هذا القانون وأيد هذه القدرة بنصوص الشرع وتوجيهاته، كما أنه أعطى للإنسان الحرية المطلقة في اختيار الدخول تحت هذا القانون وتحقيق مراد الله تعالى وغرضه من الخلق والتشريع والمتمثل في تحقيق العدل، أو الخروج عن هذا القانون والتمرد عليه.

ولكل اختيار نتائجه العادلة بلا ظلم ولا استبداد " فالمؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة: استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها: استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار"[2].

وتشدد المعتزلة في مسالة الوعد والوعيد كان لتحميل الإنسان كامل مسؤوليته في إقامة العدل وإصلاح الأرض وحتى لا يركن إلى شفاعة أو غيرها مما قد يعطل هذا الغرض النبيل، ولكنهم غالوا في الأمر وقيدوا رحمة الله تعالى والله أعلم.

والأشاعرة رغم انتقادهم الشديد لنظرية العدل الإلهي عند المعتزلة، فإنهم لم يجدوا بد من الإقرار بأن أحكام الله تعالى مبنية على جلب المصالح ودفع المفاسد حتى إن بعضهم استعمل مصطلحات وتعبيرات قريبة جدا من مصطلحات المعتزلة في هذا الشأن: يقول الفخر الرازي "ثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصلحة العباد"[3] بل إنه

1– هامش شرح الأصول الخمسة، ص 131.

2– الشهرستاني، الملل والنحل، ج1 ص 66.

3– فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ج5 ص 173.

يذهب أبعد من ذلك عندما يقول "إن الله تعالى خلق الآدميين للعبادة لقوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} الذاريات56. والحكيم إذا أمر عبده بشيء فلا بد وأن يزيح عذره وعلته، ويسعى في تحصيل منافعه، ودفع المضار عنه، ليصير فارغ البال، فيتمكن من الاشتغال بأداء ما أمر به، والاجتناب عما نهاه عنه، فكونه مكلفا يقتضي ظن أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له"[1].

وهذا كلام مهم يبين أن الرازي لم يكن مهتما كثيرا بالصراعات الفكرية مع المعتزلة خاصة في كتابه المحصول بقدر ما كان همه إثبات أن الله تعالى وضع منظومة متكاملة من التشريعات بين فيها للمكلفين أن غايته من خلقهم وتكليفهم هو جلب المصالح وتكثيرها ودفع المفاسد وتقليلها أو كما قال الغزالي في تعريف مقاصد الشرع بأنها "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"[2].

فلم يختلف كلام الأشاعرة عن المعتزلة في هذا الأمر فهم أيضا أثبتوا أن الله تعالى وضع للكون سننا وقوانين غاية في الدقة، وربط تشريعاته بمجموعة من الغايات والحكم التي تهدف في مجملها إلى إصلاح الإنسان والكون ودفع الفساد عنه.

وهذا الأمر مما لا خلاف فيه خاصة بين المشتغلين باستنباط الأحكام الشرعية ذات البعد العملي التكليفي، ويؤكد ذلك ما نقله الآمدي من إجماع الفقهاء على هذا الأمر فقال: "أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلوا عن حكمة ومقصود"[3]

وقد حسم الشاطبي هذه المسالة عندما عدها مسلمة ليس فقط من الناحية الفقهية بل حتى من الناحية الكلامية فقال في ذلك: "لنقدم قبل الشروع في المطلوب – بيان

1- نفسه، ج 5 ص 174.

2- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق أحمد الكبيسي، مطبعة الرشاد 1971م. ص 103.

3- سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، رجعها ودققها جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، طبعة 1400هـ/1980م، ج3 ص 81.

أقسام المقاصد – مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع وهي: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[1].

فالشاطبي أراد أن يحسم المسألة والنقاش فيها واعتبرها مسلمة وإن خالف فيها من خالف، ومع ذلك فإنه حشد الأدلة من النصوص الشرعية لإثبات صدق مقدمته لينتهي بعبارة حاسمة إلى أن "المعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد...وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"[2].

وهكذا فإن الشاطبي وغيره من فقهاء الأشاعرة وأصولييهم لم يجدوا حرجا في تعليل أحكام الله تعالى بجلب المصالح ودفع المفاسد وهذا في الحقيقة من الأصول التي بنى عليها المعتزلة مذهبه في العدل الالهي، فكلام الفقهاء – بما فيهم الأشاعرة– ليس إلا إعادة لكلام المعتزلة بصياغة أخرى وهذا ما يعترف به الفخر الرازي عندما يقول: "أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام، وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا: « إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح، وفعل العبث بل يجب أن يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض».

أما الفقهاء فإنهم يصرحون: بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى، ولأجل هذه الحكمة. ولو سمعوا لفظ « الغرض» لكفروا قائله، مع أنه لا معنى لتلك « اللام» إلا «الغرض»."[3]

يبين هذا الكلام أنه لا فرق بين ما قاله المعتزلة وما قاله الفقهاء – وخاصة الأشاعرة منهم – إلا من حيث الألفاظ والتعابير، والذي يهمني هنا أنه عندما نقل الكلام عن العدل الإلهي من الجانب النظري إلى الجانب العملي، وجدنا الفرق الإسلامية الشديدة التنافر في الأول قد توافقت – أو قاربت على التوافق– في الجانب

1– أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة،طبعة 2003م المكتبة التوفيقية .القاهرة، ج 2 ص 4.

2– نفسه، ج2 ص 4،5.

3– المحصول، ج 5 ص 176.

الثاني أي العملي، ذلك أن الجميع متفق على أن من أهم التجليات العملية للعدل الإلهي تكليف العباد بما يصلح حالهم في الدنيا والآخرة وبما يدفع عنهم الفساد والضرر.

فحتى الغزالي الذي كان جد متشدد في مواجه نظرية العدل الإلهي للمعتزلة من الناحية النظرية، أجده يتحدث بطريقة مختلفة عن العدل الإلهي عندما يشرح المقصود من اسم الله تعالى "العدل" ويبين الحظ العملي للعبد منه، فلم يعرفه كما عرفه في كتبه الكلامية الأخرى، بل عرفه ببساطة بقوله: "معناه العادل، وهو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم، ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله"[1].

والملاحظ في هذا التعريف أن الغزالي تجنب كل النقاشات السابقة وركز على تجليات العدل في الكون، وبدل أن يعرض لموقف المعتزلة من العدل ويناقشه انتقل مباشرة إلى الدعوة إلى التأمل في الكون لإدراك تجليات العدل فقال: " فمن أراد أن يفهم هذا الوصف – أي العدل– فينبغي أن يحيط علما بأفعال الله تعالى من ملكوت السموات إلى منتهى الثرى، حتى إذا لم يرى في خلق الرحمن من تفاوت... وقد بهره جمال الحضرة الربوبية وحيره اعتدالها وانتظامها، فعند ذلك يعبق بفهمه شيء من معاني عدله، تعالى وتقدس"[2].

فهو يعتبر أن أهم تجل للعدل الإلهي هو الدرجة العالية من الدقة والنظام التي خلق بها الخلق، ويضيف إلى ذلك أن أي انقلاب أو اختلال في هذا النظام إنما يؤدي إلى فساده يقول في ذلك "فوضع الأرض في أسفل السافلين، وجعل الماء فوقها والهواء فوق الماء والسموات فوق الهواء. ولو عكس هذا الترتيب لبطل النظام"[3]. ويقول أيضا "وبالجملة، فينبغي أن تعلم أنه لم يخلق شيء في موضع إلا أنه متعين له، ولو تيامن

1– أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى،دار السلام، القاهرة – الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى 1429هـ – 2008م، ص 131.

2– الغزالي، المقصد الأسنى، ص 131.

3– نفسه، ص 132.

عنه أو تياسر أو تسفل أو تعالى، لكان ناقصا أو باطلا أو قبيحا أو خارجا عن المتناسب، كريها في المنظر..."[1].

هذا الكلام يعني أن عدل الله تعالى يستلزم أن نظام هذا الكون لا يمكن أن يكون على عكس ما هو عليه، وإلا فسد وبالتالي قدح ذلك في عدل الله تعالى، وهذا مخالف تمام لنظرية التجويز التي تحدث عنها هو وغيره من الأشاعرة عندما ردوا على المعتزلة في مسألة الوجوب، بل إن الغزالي لا يتحرج من ربط أفعال الله تعالى بمقاصد وحكم له منها وعد ذلك كله من مستلزمات عدله فيقول: "وإذا قوي فهمك على إدراك حكمته، فاعلم أن الشمس أيضا لم يخلقها إلا بالحق، وما وضعها إلا موضعها المستحق لها لحصول مقاصده منها"[2].

فالغزالي عندما كان همه التعمق في أسماء الله تعالى الحسنى قصد استخلاص الثمرة العملية والتكليفية منها، لم يأبه بكثير من العبارات التي كان عادة ما يعاديها ويحذرها في مباحثه الكلامية، وأدرك أن المقصود من عدل الله تعالى ليس هو الإمعان في تفاصيل هذا الاسم وماهيته فهذا ما لا يدركه أحد، وإنما طريق ذلك هو التأمل في تجلياتها في الكون أي في أفعال الله تعالى ومخلوقاته لذلك قال: "فهذا هو الرمز إلى تفهيم مبدأ الطريق إلى معرفة هذا الاسم الواحد – يقصد العدل–، وشرحه يفتقر إلى مجلدات... فإن الأسامي المشتقة من الأفعال لا تفهم إلا بعد الأفعال، وكل ما في الوجود من أفعال الله تعالى"[3].

ليكون هذا التأمل والفهم مقدمة للثمرة التكليفية والعملية المقصودة من هذا الاسم، لذلك فإن الغزالي بمجرد أن أتم كلامه عن تجليات العدل الإلهي في الخلق انتقل إلى بيان المقصود التكليفي من العدل الإلهي والذي لا يخرج بطبيعة الحال عن إصلاح الإنسان وإصلاح علاقته مع ربه و مع أخيه الإنسان ومع الكون عموما.

1- نفسه، ص 133.

2- الغزالي، المقصد الأسنى، ص 133.

3- نفسه، ص 134.

فأول ثمرة لفهم المقصود من العدل الإلهي، هي عدل الإنسان مع نفسه يقول الغزالي: فأول ما عليه من العدل في صفات نفسه، وهو أن يجعل الشهوة والغضب أسيرين تحت إشارة العقل والدين، ومهما جعل العقل خادما للشهوة والغضب فقد ظلم، هذا جملة عدله في نفسه، وتفصيله مراعاة حدود الشرع كلها. وعدله في كل عضو أن يستعمله على الوجه الذي أذن الشرع فيه"[1].

ثم انتقل بعد ذلك إلى باقي ثمرات العدل فقال: "أما عدله في أهله وذويه، ثم في رعيته، إن كان من أهل الولاية، فلا يخفى"[2].

وينبه الغزالي إلى أمر مهم هو أن العدل الحقيقي ما يؤدي إلى وضع الأشياء في موضعها وجلب المصالح الحقيقية للناس،لا تلك المتوهمة التي تبدوا في ظاهرها جلب للمصالح إلا أنها عين المفسدة والظلم يقول الغزالي: "وربما يظن أن الظلم هو الإيذاء، والعدل هو إيصال النفع إلى الناس، وليس كذلك، بل لو فتح الملك خزانته المشتملة على الأسلحة والكتب وفنون الأموال، ولكن فرق الأموال على الأغنياء، ووهب الأسلحة للعلماء وسلم إليهم القلاع، ووهب الكتب للأجناد وأهل القتال وسلم إليهم المساجد والمدارس، فقد نفع، ولكنه قد ظلم وعدل عن العدل، إذ وضع كل شيء في غير موضعه اللائق به. ولو آذى المرضى بسقي الأدوية والفصد والحجامة وبالإجبار على ذلك، وآذى الجناة بالعقوبة قتلا وقطعا وضربا، كان عدلا، لأنه وضعها في موضعها"[3].

وفي الأخير يربط الغزالي بين إيمان العبد بعدالة الله تعالى وحكمته، وبين إرادته لكل ما يقع في كونه وحظ العبد من ذلك كله فيقول: "وحظ العبد دينا من مشاهدة هذا الوصف: الإيمان بأن الله عز وجل عدل بأن لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وسائر أفعاله، وافق مراده أو لم يوافق، لأن كل ذلك عدل، وهو كما ينبغي وعلى ما ينبغي، ولو لم يفعل ما فعله لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضررا مما حصل، كما أن

1- نفسه، ص 134.

2- الغزالي، المقصد الأسنى، ص 134.

3- نفسه، ص 135.

المريض لو لم يحتجم لتضرر ضررا يزيد على ألم الحجامة وبهذا يكون الله تعالى عدلا"[1].

هذا الكلام للغزالي يعكس الجانب المقاصدي فيه أكثر من المتكلم، وليته تعامل مع هذا المبحث في كل كتبه بهذه الروح المقاصدية، هذه الروح التي تبحث عن غايات الله تعالى من أحكامه وأفعاله لتستنبط منها قانون مرجعيا يحكم علاقة الانسان بنفسه وبربه وبأخيه الإنسان وبالكون كله، وفي الحقيقة فإن أصل هذا المنهج يمتد إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فمسألة العدل والظلم دائما ما كانت ترتبط ببعد تكليفي في نصوص الشرع ومن مثال ذلك:

قوله تعالى: {ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ} آل عمران182.

وقوله تعالى:{مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ} فصلت4.

فالله سبحانه وتعالى يربط في النصين وغيرهما بين نفيه تعالى الظلم عن نفسه وبين تحمل الإنسان لمسؤولية وتبعات أفعاله واختياراته، وأنه سينال الجزاء العادل على ذلك في الدنيا والآخرة.

وفي نفس الوقت فالله تعالى يدعو هذا الإنسان إلى اختيار العدل وتجنب الظلم تأسيا بصفته تعالى العادل، يقول تعالى في الحديث القدسي:« يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا»[2].

وهذا أروع منهج في التكليف إذ يخبر السيد عباده أنه حرم على نفسه الفعل قبل أن يأمرهم بتركه لتحفيزهم على تركه والإتيان بضده مع أنه غير ملزم بذلك فليس فوقه من يلزمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

والعدل الذي يخبرنا به تعالى هو ما تفهمه عقولنا لأن الغاية منه تكليفية ولا نكلف إلا بما نفهم ونطيق، ووجه التكليف في ذلك أن نؤمن بأن الله تعالى عادل ومنزه عن

1- نفسه، ص 135.

2- صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، حديث رقم: 2577، المجلد الثاني، ص 1198.

الظلم، ثم أن نلتزم العدل في تصرفاتنا كلها ونجتنب الظلم لأن ملكنا العادل أمرنا بذلك.

لائحة المصادر والمراجع:

❖ **القرآن الكريـــم برواية ورش**

1. إبراهيم بن محمد البيجوري، تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد طبعة 1433هـ/2012م دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب.
2. ابن العربي، قانون التأويل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1990م، بيروت لبنان.
3. ابن العز الحنفي شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م. مكتبة الصفا.
4. ابن القيم بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا – عادل عبد الحميد العدوي- أشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، طبعة الأولى 1416هـ/1996م.
5. ابن القيم، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق زكرياء علي يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دون طبعة.
6. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، مكتبة المعارف الرباط .
7. ابن خمير السبتي، مقدمات المراشد، تحقيق د جمال علال البختي، الطبعة الأولى 2004، مطبعة الخليج العربي تطوان.
8. ابن فورك، مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق ذ أحمد عبد الرحيم الشايح، الطبعة الأولى 2005م، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة.
9. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة،طبعة 2003م المكتبة التوفيقية .القاهرة،
10. أبو بكر الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثالثة 1413هـ/1993م، مكتبة الخانجي بالقاهرة.
11. أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى 1419هـ/1999مدار أفنان للطباعة والتوزيع والنشر دمشق، سوريا.
12. أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى،دار السلام، القاهرة – الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى 1429هـ – 2008م.

13. أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق أحمد الكبيسي، مطبعة الرشاد 1971م.
14. أبو منصور البغدادي، أصول الدين، الطبعة الثانية 1980، دار الكتب العلمية.
15. أبو منصور الماتوريدي، كتاب التوحيد، حققه وقدم له د فتح الله خليف، دار المشرق بيروت.
16. الإمام أبوبكر الباقلاني، التقريب والإرشاد(الصغير)، حققه عبد الحميد علي أو نيد، الطبعة الثانية 1418هـ/1998م.
17. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، حققه وخرج أحاديثه: لجنة من علماء الأزهر، الطبعة الأولى 1414هـ/1992م.
18. سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، رجعها ودققها جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، طبعة 1400هـ/1980م.
19. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 1413هـ/1992م. بيروت لبنان.
20. صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، حديث رقم: 2577، المجلد الثاني، ص 1198.
21. عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق ذ مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف بالقاهرة.
22. عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم د. عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 1416هـ/1996م.
23. عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم د. عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 1416هـ/1996م، مكتبة وهبة.
24. عبد الجبار المعتزلي، متشابه القرآن، تحقيق د عدنان محمد زرزور، دار التراث.
25. عبد المالك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الطبعة الأولى 1416هـ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان .
26. عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب.
27. فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.
28. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية بيروت.